ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

66e Année — Mars - Avril 1965 — N° 388

COSMOLOGIE ET SCIENCE MODERNE

(suite) (*)

Un phénomène quelconque ne peut être vraiment compris qu'à travers toutes ses relations — « horizontales » et « verticales » — avec la Réalité totale. Cette vérité s'applique d'une manière particulière et en quelque sorte pratique aux phénomènes psychiques : le même « événement » psychique peut être simultanément la réponse à une impulsion sensorielle, la manifestation d'un désir, la conséquence d'une action antérieure, la trace de la forme typique et ancestrale de l'individu, l'expression de son génie et le reflet d'une réalité supra-individuelle. Il est légitime de considérer le phénomène psychique en question sous l'une ou l'autre de ces aspects, mais il serait par contre abusif de vouloir expliquer les mouvements et motifs de l'âme par un seul — ou quelques-uns — de ces aspects exclusivement. A cet égard, citons ces paroles d'un thérapeute conscient des limites de la psychologie contemporaine : « Il existe une ancienne maxime hindoue dont la vérité psychologique ne peut être mise en doute : Ce à quoi un homme pense, il le devient... Si durant des années on ne fait qu'évoquer presque tous les jours l'Hadès (10), en expliquant systématiquement tout ce qui est élevé en termes de ce qui est inférieur, ignorant en même temps tout ce qui dans l'histoire

(*) Voir *E.T.* de mai-juin, juillet-août, septembre-octobre 1964 et janvier-février 1965.

(10) Allusion à l'adage *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* (« Si je ne puis courber l'Olympe, je remuerai l'Enfer »), que Freud mit en tête de son ouvrage *Traumdeutung* (Interprétation des Rêves).

culturelle de l'humanité (en dépit de ses lamentables erreurs et méfaits) a été regardé comme étant de valeur, on n'évitera guère le danger de perdre le discernement, de niveler l'imagination (une source de vie), et de rétrécir l'horizon mental » (11).

La conscience ordinaire n'éclaire qu'une portion restreinte de l'âme individuelle, et celle-ci ne représente qu'une partie minime du monde psychique. L'âme n'est cependant pas isolée du reste de ce monde, sa situation n'est pas celle d'un corps rigoureusement limité par son étendue et séparé des autres corps ; ce qui distingue l'âme de l'ensemble de l'immense monde subtil, ce sont uniquement ses tendances particulières, qui la définissent — pour employer une image simplifiée — comme telle direction spatiale définit le rayon de lumière qui la suit. Par ces mêmes tendances, l'âme est en communion avec toutes les possibilités cosmiques de tendances ou qualités analogues ; elle les assimile et s'assimile à elles. Pour cette raison, la science des tendances cosmiques — les *gunas* de la cosmologie hindoue — est fondamentale pour la connaissance de l'âme ; dans cet ordre d'idées, ce n'est pas le contexte extérieur d'un phénomène psychique, l'occasion accidentelle de sa manifestation, qui importe essentiellement, mais sa connexion avec *sattwa, rajas* ou *tamas,* — les tendances « ascendante », « expansive » et « descendante » — qui lui confère son rang dans la hiérarchie des valeurs intérieures.

Les motifs de l'âme n'étant perceptibles qu'à travers les formes qui les manifestent, c'est sur ces formes ou ces manifestations que le jugement psychologique se fondera ; or, la part des *gunas* dans une forme quelconque ne se mesure que d'une manière purement qualitative, donc moyennant des critères précis et décisifs, et nullement quantitatifs, qui font

(11) Hans Jacobs, dans *Sagesse orientale et Psychothérapie occidentale* (Paris 1964) — l'auteur de cet ouvrage est un ancien disciple de Jung, qui découvrit par la suite la doctrine et la méthode — infiniment plus vastes — du *sâdhana* hindou, ce qui lui permit de soumettre la psychothérapie occidentale à une juste critique.

totalement défaut à la psychologie toute profane de notre temps.

Il y a des « événements » psychiques dont les répercussions traversent « verticalement » tous les degrés du monde subtil, parce qu'ils touchent aux essences ; d'autres — ce sont les mouvements psychiques ordinaires — ne font qu'obéir au va-et-vient « horizontal » de la *psyché ;* enfin, il y a ceux qui viennent des abîmes infrahumains. Les premiers ne se laissent pas entièrement exprimer, ils comportent un mystère, et cependant, les formes qu'ils évoquent occasionnellement dans l'imagination sont claires et précises, comme celles qui caractérisent les vrais arts sacrés ; les derniers — les « inspirations » démoniaques — sont inintelligibles par leurs formes mêmes, ils « singent » le mystère par le caractère nébuleux, obscur et équivoque de leurs manifestations formelles, ce dont on trouverait facilement des exemples dans l'art de notre temps.

En étudiant les manifestations formelles de l'âme, il ne faut cependant pas oublier que l'organisme psycho-physique de l'homme peut comporter d'étranges césures ou discontinuité ; ainsi par exemple, chez cette catégorie quelque peu « anarchique » de contemplatifs que sont les « fous par Dieu », les états spirituels ne se manifestent guère normalement et harmonieusement et ne font point usage de la raison ; inversement, un état intrinsèquement pathologique, et comme tel dominé par des tendances infrahumaines et chaotiques, peut incidemment et par accident comporter des ouvertures sur des réalités supraterrestres ; c'est dire que l'âme humaine est d'une insondable complexité.

Dans son ensemble, le monde subtil est incomparablement plus vaste et plus varié que le monde corporel, ce que Dante exprime en faisant correspondre toute la hiérarchie des sphères planétaires au monde subtil et le seul milieu terrestre au monde corporel. La position souterraine des enfers, dans son système, indique simplement que les états dont il s'agit se situent en dessous de l'état humain normal ; en réalité, ils font également partie de l'état subtil, et c'est pour cette raison que certains cosmologues mé-

diévaux les placent symboliquement entre le ciel et la terre (12).

∴

L'expérience du monde subtil est subjective — excepté dans certaines sciences totalement ignorées des modernes — parce que la conscience, en s'identifiant aux formes subtiles, en subit les tendances, de même qu'une lumière est déviée par la forme d'une vague qu'elle traverse. Le monde subtil est fait de formes, c'est-à-dire qu'il comporte la diversité et le contraste ; mais ces formes n'ont pas, en elles-mêmes, et en dehors de leur projection dans l'imagination sensible (13), des contours spatiaux et définis comme les formes corporelles ; elles sont entièrement actives, ou plus exactement dynamiques, l'activité pure n'appartenant qu'aux « formes » essentielles ou archétypes, qui se situent dans le monde du pur Esprit. Or, l'*ego* ou l'âme individuelle est elle-même une des formes du monde subtil, et la conscience qui épouse cette forme est nécessairement dynamique et exclusive ; elle ne réalise d'autres formes subtiles que dans la mesure où elles deviennent des modalités de sa propre forme égoïque.

C'est ainsi que dans l'état de rêve, la conscience individuelle, tout en étant résorbée dans le monde subtil, n'en reste pas moins repliée sur elle-même ; toutes les formes qu'elle vit dans cet état, se présentent comme de simples prolongements du sujet individuel ; du moins paraissent-elles ainsi rétrospectivement, et pour autant qu'elles affleurent à l'état de veille. Car en soi, et malgré ce subjectivisme, la conscience du rêveur n'est évidemment pas imperméable aux influences provenant des « régions » les plus diverses du monde subtil, comme le prouvent entre autres choses les rêves prémonitoires ou télépathiques, dont beaucoup d'hommes ont fait l'expé-

(12) En Islam, on dit que le trône du diable se situe entre la terre et le ciel, ce qui indique également les tentations auxquelles s'exposent ceux qui suivent la « voie verticale ».
(13) Si certains maîtres ont comparé le monde subtil à l'imagination, c'est l'activité imaginative et non pas les images produites par l'imagination qu'ils ont eu en vue.

rience (14). En vérité, si l'imagerie du rêve est tissée de la « substance » même du sujet — « substance » qui n'est autre chose que l'actualisation progressive de sa propre forme psychique — elle n'en manifeste pas moins, incidemment et à des degrés divers, des réalités d'ordre cosmique.

Le contenu d'un rêve peut être envisagé sous bien des rapports différents : si l'on analyse la *materia* dont il est fait, on trouvera qu'elle est constituée par toutes sortes de souvenirs, et sous ce rapport, l'explication psychologique courante, qui fait du rêve l'expression de résidus subconscients, a largement raison ; il n'est cependant pas exclu qu'un rêve comporte aussi des « matières » qui ne proviennent nullement de l'expérience personnelle du rêveur et qui sont comme les traces d'une transfusion psychique d'un individu à un autre. Il y a également l'économie du rêve, et sous ce rapport nous pouvons citer la définition suivante de C.G. Jung, laquelle est exacte en dépit des thèses radicalement fausses de cet auteur : « Le rêve, dérivant de l'activité de l'inconscient, donne une représentation des contenus qui y sommeillent ; non pas de tous les contenus qui y figurent, mais seulement de certains d'entre eux qui, par voie d'association, s'actualisent, se cristallisent et se sélectionnent. en corrélation avec l'état momentané de la conscience » (15). Quant à l'herméneutique du rêve, elle échappe à la psychologie moderne, malgré ses efforts dans cette direction, car on ne saurait interpréter valablement les images reflétées par l'âme, sans savoir à quel niveau de réalité elles se rapportent.

Les images qu'on retient d'un rêve après le réveil, ne représentent généralement qu'une ombre de ce qu'étaient les formes psychiques vécues dans l'état de rêve même ; lors du passage à l'état de veille, il se produit une sorte de décantation, dont on peut d'ailleurs se rendre compte, quelque chose de la réalité inhérente au rêve s'évaporant plus ou moins vite. Il existe cependant une certaine catégorie de

(14) Aussi la psychologie empirique n'ose-t-elle plus nier ce phénomène.

(15) Cf. *L'Homme à la Découverte de son Ame*, p. 205.

rêves, bien connue dans l'onirocritie traditionnelle, dont le souvenir persiste avec une clarté incisive, et cela même si leur contenu profond paraît se dérober ; ces rêves, qui se produisent le plus souvent à l'aube, et qui aboutissent au réveil, s'accompagnent d'une irréfutable sensation d'objectivité ; autrement dit, ils comportent une certitude plus que mentale ; mais ce qui les caractérise avant tout et indépendamment de leur influence morale sur le rêveur, c'est la haute qualité de leurs formes, dégagées de tout résidu trouble ou chaotique. Ce sont les songes qui viennent de l'Ange, c'est-à-dire de l'Essence reliant l'âme aux états supraformels de l'être.

Puisqu'il y a des songes d'inspiration divine ou angélique, il doit exister leur contraire aussi, à savoir des rêves d'impulsion satanique, qui comportent des véritables caricatures de formes sacrées ; la sensation qui les accompagne ne sera pas faite de lucidité fraîche et sereine, mais d'obsession et de vertige ; c'est l'attraction qu'exercent les abîmes. Les influences infernales chevauchent parfois la vague d'une passion naturelle, qui leur ouvre la voie, pour ainsi dire ; elles se distinguent cependant du caractère élémentaire de la passion par leur tendance orgueilleuse et négatrice, accompagnée soit d'amertume, soit de tristesse. « Celui qui veut faire l'ange fera la bête », disait Pascal, et en effet, rien ne provoque les caricatures diaboliques, dans le rêve et ailleurs, autant que l'attitude inconsciemment prétentieuse de celui qui mêle Dieu à son « moi » très singularisé, — motif classique de bien des psychoses étudiées et exploitées par le psychologisme postfreudien (16).

(*A suivre.*)

Titus BURCKHARDT

(16) D'une manière générale, la psychologie contemporaine puise dans l'observation des cas pathologiques, et elle ne voit l'âme qu'à travers cette perspective clinique.

LE VOILE DU TEMPLE

(fin) (*)

Pour compléter le présent exposé, il est indispensable de discuter brièvement de la nature des Sacrements chrétiens ; le point de départ de cette discussion sera un article de René Guénon qui a paru dans cette revue en mars 1940 sous le titre « Sacrements et Rites initiatiques ». En passant, il serait bon de rappeler aux lecteurs que dans le christianisme oriental on ne parle pas des « Sept Sacrements », terme qui n'appartient qu'à l'Occident latin ; là-bas il est remplacé par les « Sept Mystères », expression qui en vertu de son sens étymologique de « silence » devrait en toute justice être réservée aux réalités d'un ordre ésotérique, bien que le commun usage partout ait beaucoup réduit sa portée.

Dans l'article précité, Guénon commence par remarquer le fait que beaucoup d'auteurs hindous modernes ont traduit le mot *samskara,* employé communément pour décrire les rites védiques, par « sacrement » ; il se demande donc si une telle assimilation est justifiée, mais il ne donne pas une réponse définitive à la question, bien qu'il parcoure un domaine considérable au cours de sa discussion. Voici une de ses conclusions qui semble plausible : si une relation définissable existe entre les deux termes que l'on compare, ce sont les sacrements chrétiens qui devraient être décrits comme un genre particulier de *samskara* et non vice-versa.

Si l'on prend cet avis comme point de départ, il

(*) Voir *E.T.* de juillet-août, septembre-octobre, novembre-décembre 1964.

vaut la peine de sonder plus profondément le sens du terme *samskara,* tel qu'on le trouve dans l'hindouisme et le bouddhisme, dans l'espoir que cela éclairera indirectement la nature des sacrements mêmes ; essayer de suivre les démarches de l'esprit de Guénon à ce propos serait en soi un stimulant pour une compréhension plus claire de la question dont il s'agit. Mais la première condition requise pour une telle étude est d'arriver à un sens exact pour le mot *samskara* — les références que l'on trouve dans des livres écrits par des Indiens ou des Européens sont loin d'être unanimes concernant la meilleure façon de rendre ce terme difficile dans un langage occidental. C'est pourquoi il nous a semblé sage de remonter une fois de plus à la source en consultant un Brahmane bien informé de l'Inde du Sud, qui est lui-même un lecteur assidu de René Guénon, de Frithjof Schuon et d'Ananda K. Coomaraswamy ; de son côté, il a consulté à ma requête d'autres autorités. Qui plus est, j'ai été en mesure de discuter le sujet avec Mlle I.B. Horner, éminente spécialiste du pâli, qui a été une proche collaboratrice de A.K. Coomaraswamy. Avec l'aide de ces amis, il a été possible de remonter au sens le plus fondamental du terme douteux — ou plutôt à deux sens, puisque *samskara,* à côté de son applicabilité rituelle, a une signification cosmique encore plus fondamentale, comme l'un des principaux facteurs déterminants de l'existence dans le *samsâra ;* dans le bouddhisme il tient le quatrième rang parmi les cinq *skandhas* ou « agrégations cosmiques » dont le jeu combiné produit les choses et les êtres.

Sémantiquement, l'équivalent européen le plus proche devrait être « confection », puisque les deux racines dont le mot *samskara* est composé impliquent respectivement l'idée d'« association » et celle de « faire » ; mais ce terme ne rendra guère l'idée de *samskara* dans notre langue. Après une longue discussion j'ai moi-même hasardé l'expression « conjonction *karmique* » comme une paraphrase admissible que Mlle Horner a acceptée en tant que communiquant le sens voulu sur un plan cosmique. Elle a insisté sur le fait que *samskara* implique toujours

une action effective ainsi qu'une conjonction inéluctable de causes : le résultat qui s'ensuit se produira *ex opere operato,* comme les Catholiques disent des sacrements ; ce fait n'est cependant pas suffisant par lui-même pour justifier ceux qui traduisent *samskara* dans son sens rituel par « sacrement » sans plus de façons. Il semblerait plutôt indiquer les rites d'une manière générale, supposition justifiée, par exemple, par l'inclusion dans cette catégorie d'actes de consécration comme le sacre d'un monarque : on pourrait même soutenir que *diksha* (initiation), bien qu'on puisse l'opposer à *samskara* dans un sens spécial, entre aussi nécessairement dans cette catégorie dans la mesure où elle indique un acte pour communiquer une influence spirituelle dont l'effet une fois produit laissera une marque indélébile dans l'âme de quiconque a été l'objet du rite. Bien naturellement un esprit hindou tendrait à accentuer le caractère spécial d'un rite initiatique et nous pouvons faire de même ; néanmoins il vaut la peine de se rappeler ce lien général entre chaque type connu d'action rituelle, aussi bien que le prototype cosmique auquel on a ainsi trouvé un parallèle dans le domaine de l'action humaine. Dans son article Guénon accorde une grande importance au fait que beaucoup de *samskaras* comme par exemple *upanayana* (investissement des Hindous des trois plus hautes castes, du fil sacré qui leur donne un accès formel à l'étude du *Veda*) ont le caractère d'un « rite d'agrégation » (c'est sa propre phrase) et sont obligatoires pour tous les membres de la collectivité traditionnelle dont il s'agit. Aux fins de notre présente discussion, ce sens plus spécial de *samskara* sera celui auquel nous nous référerons, puisque sa signification la plus élémentaire qui recouvre toute activité rituelle sans distinction a peu à nous offrir quand il s'agit de mettre en relief la nature de rites particuliers appartenant à une différente tradition.

Prenons maintenant dans l'ordre les sept sacrements et voyons dans quelle mesure ils se conforment ou non à la conception qu'a Guénon du *samskara,* ou autrement au *diksha,* initiation au sens strict du mot. En faisant ces comparaisons, cependant, rap-

pelons-nous que bien que les analogies entre les traditions soient souvent frappantes et qu'à leur manière elles s'éclairent mutuellement, elles peuvent rarement être poussées jusqu'au point de devenir des identifications absolues ; cela est particulièrement vrai dans le domaine des formes rituelles : bien que les chevauchements dans ce domaine aient beaucoup à nous apprendre, il est vrai aussi de dire que les oppositions formelles consécutives à la différentiation de la Révélation, elle-même unique, seront ici probablement plus grandes et non moins grandes que dans le domaine des principes, car telle est la nature de la forme.

Deux des sacrements chrétiens, le Baptême et la Confirmation (appelée « Chrêmation » dans le rite oriental) peuvent être groupés sans inconvénient dans ce contexte (17), ne serait-ce que pour la raison qu'ils sont ceux qui montrent le plus clairement le caractère de rites initiatiques. Dans le Baptême il faut noter deux aspects, dont l'un est essentiel, l'autre accessoire. La fin essentielle du Baptême est de rendre à l'homme « déchu » la virtualité de « l'homme véritable » ou d'Adam dans son état encore édénique. Cette finalité ne peut guère être regardée comme un intérêt purement exotérique, bien qu'elle soit traitée ainsi en pratique et bien qu'elle semble, à première vue, ne pas regarder au-delà de la plénitude de la possibilité individuelle représentée par l'état d'innocence adamique qui du reste correspond à la nature humaine du Christ, le second Adam. L'aspect accessoire du Baptême, qui pourrait être aussi appelé son aspect « d'agrégation », est l'effet qu'il a de faire d'un homme un membre de la communauté chrétienne, ce qui est une fin manifestement exotérique quand on la considère en l'isolant de la possibilité plus haute qui l'accompagne.

D'autre part, bien que la Chrêmation, grâce de la Pentecôte, comporte la fin générale de confirmer un

(17) Dans le rite oriental les deux sacrements sont donnés ensemble par le prêtre, l'un après l'autre ; il est particulier au rite latin que la Confirmation soit repoussée jusqu'à un âge plus avancé et qu'elle soit conférée par un évêque. Évidemment, il n'y a pas d'implication doctinale dans cette différence.

homme dans toutes les fonctions qui appartiennent à la vie chrétienne (les questions de vocation spéciale mises à part), elle est tournée d'une manière plus immédiatement évidente dans la direction des buts supra-individuels : le don du Saint-Esprit ne pourrait pas en principe avoir en vue simplement une réalisation individuelle, même s'il est traité superficiellement dans la plupart des cas, comme un moyen d'augmenter la piété et rien de plus. Si on peut dire de la Chrêmation qu'elle « amplifie » la grâce déjà reçue au Baptême, il serait encore plus vrai de dire qu'elle transpose cette grâce dans le sens d'« exaltation » : en d'autres termes sa finalité normale, en dépit de la courte vue exotérique, ne peut être que l'état d'« homme transcendant » ou de « déification », pour lui donner son étiquette chrétienne. Ainsi les deux natures du Christ sont recouvertes, en intention, par les deux Sacrements conjointement ; l'Eucharistie est là pour rendre opérant ce double accomplissement.

A ce point il est bon de répondre à une objection possible si l'on prend en considération le fait que le Baptême a depuis longtemps été accordé à tous sans distinction et même imposé dans la première enfance qu'on le veuille ou non : on peut se demander si cela n'est pas contraire *per se* au principe initiatique ; la même objection s'appliquerait à la Chrêmation. Comme Guénon l'a justement dit, on ne peut pas obliger un homme à suivre un chemin initiatique.

Nous pensons cependant en avoir déjà assez dit pour montrer pourquoi cette objection ne s'applique pas au cas présent, à cause du caractère bivalent qui s'attache par définition à tous les éléments essentiels dans la tradition chrétienne, depuis l'origine. Une personne baptisée peut ne pas se rendre compte du fait que le rite dont elle a été l'objet avait plus qu'une signification d'agrégation ; l'enseignement qu'elle reçoit au sujet du pouvoir qu'a le Baptême de neutraliser le « péché originel » peut ne signifier pour elle guère plus qu'un bénéfice quasi-moral : dans ce cas — et c'est le cas de la majorité — sa participation aux fruits du Baptême restera nécessairement exotérique et largement passive. Cependant que la conscience des possibilités plus grandes com-

prises également dans le sacrement qu'elle a reçu commence à lui apparaître et cette personne sera à partir de ce moment en mesure d'envisager rétrospectivement son Baptême et sa Confirmation comme ayant ouvert la porte à une réalisation qui dépasse de beaucoup le domaine exotérique. Personne ne l'aura forcée à le faire ; on ne peut non plus présumer combien d'autres en feront autant ou non, si bien qu'on n'aura négligé en aucune manière essentielle la règle formulée par Guénon, citée ci-dessus, et qu'on n'aura pas ignoré non plus la condition d'aptitude intellectuelle requise pour un tel chemin. La restauration de l'intellectualité chrétienne dont Guénon parle si souvent pourrait être en fait effectuée de cette manière, qui est la seule normale à notre avis.

Trois des sacrements qui restent, le Mariage, l'Ordination et l'Onction ne nous retiendront pas longtemps. Le premier est évidemment un *samskara* selon la lettre de la loi, l'idéal chrétien et l'idéal hindou du mariage étant pratiquement le même. L'ordination dans la « caste sacerdotale » (pour utiliser une comparaison hindoue) pourrait aussi être traitée comme un *samskara ;* il peut être utile cependant de rappeler à ce propos que A.K. Coomaraswamy considérait l'ordination d'un *bhikku,* dans le bouddhisme, comme *diksha,* à la fois pour des raisons « techniques » et, pourrait-on ajouter, en raison de la finalité purement contemplative de l'ordre monastique institué par le Bouddha : si ceci marque une différence essentielle entre le sacerdoce chrétien et le *Sangha* bouddhiste, l'idéal monastique dont le dernier donne un exemple et celui de l'Eglise orthodoxe orientale ont beaucoup en commun. Quant à l'Onction, que l'Eglise latine qualifie d'« extrême », elle semble d'une nature assez difficile à définir puisqu'elle n'a pas de portée collective clairement marquée qui puisse la tourner en rite d'agrégation et qu'elle ne correspond à aucune fin initiatique apparente. Considérant qu'elle a été établie comme instrument de Guérison Divine, on peut la placer dans une classe à part ; dans le Christianisme oriental non seulement les malades mais aussi tous les fidèles

peuvent (sans y être obligés) participer à ce sacrement. Ceci se produit une fois par an, le mercredi de la Semaine Sainte, où tous ceux qui le désirent viennent recevoir ce médicament pour leur âme.

Nous voici arrivés aux deux derniers sacrements, la Pénitence ou Confession, et l'Eucharistie ; ils sont souvent associés en pratique, comme le Baptême et la Chrêmation. La description qui semble convenir le mieux au sacrement de Pénitence est de l'appeler un rite de purification psychique, au plus haut sens du mot, et c'est sans doute ainsi qu'un Hindou le classerait. L'Eucharistie d'autre part compterait comme rite sacrificatoire (*yajna*), ce qu'elle est en premier lieu, mais elle est aussi beaucoup d'autres choses — tout aspect de la spiritualité chrétienne trouve ici son foyer, si bien que l'Eucharistie peut être justement appelée « le Mystère axial », celui qui synthétise tout ce qu'ont à offrir les autres mystères. Il est sûrement évident qu'elle n'est pas « un rite exotérique » (de quelque manière que l'ignorance humaine la traite à l'occasion) — pourrait-on concevoir quelque chose de plus « intérieur » que le *Corps et le Sang de l'Avatâra?* Y participer est, pour un Chrétien, ce que les Tibétains décrivent comme *lamai nendjor* (écrit *bla-mai rnal-byor*) = « union (*yoga*) avec le *guru* », sens que transmet aussi le mot « Communion ».

Les deux éléments, le pain et le vin, qui figurent dans le rite correspondent, comme la plupart des lecteurs de cette revue s'en rendent compte, aux deux grandes « dimensions » de la vie spirituelle, « l'extérieur » et « l'intérieur » (18), et donc aussi aux Deux Natures du Christ, humaine et Divine : l'Eucharistie a été instituée avant tout pour effectuer leur réalisation. Quand le pain est rompu le Sacrifice est accompli. Quand les éléments sont mêlés dans le calice,

(18) Les deux noms de Dieu qui correspondent dans l'Islam à ces dimensions sont *az-Zahir* et *al-Bâtin*. La tradition patristique orientale, se référant à la nature divino-humaine du Christ, établit un rapport, d'un côté, entre le pain et les principes (*logoi*) du monde corporel et, de l'autre, entre le vin et les principes du monde intelligible ; ce qui ne rend que plus explicites les correspondances symboliques dont il s'agit.

extérieur et intérieur fusionnent en un seul débordement de la Compassion Divine — fondus mais non confondus, pour citer le mot suggestif de Maître Eckhardt : le message symbolique est exactement le même que celui du Voile du Temple et son déchirement, que reproduit ici le mélange des éléments consacrés. C'est pourquoi l'Eucharistie est nourriture et boisson pour le salut en prenant ce mot non seulement dans le sens restreint usuel mais aussi dans ce sens absolu que toutes les traditions authentiques donnent au mot quel qu'il soit qu'elles emploient pour indiquer le but ultime du voyage spirituel de l'homme (19).

⁂

Ceci complète la récapitulation que nous avons tentée des témoignages concernant « l'initiation chrétienne » à l'intérieur de cette structure « éso-exotérique » qui se manifeste caractéristiquement dans la forme chrétienne de tradition. Les ambiguités qui se sont révélées au cours de l'histoire chrétienne remontent dans une large mesure à cette ambivalence de structure ; on ne doit pas cependant prendre ce fait dans un sens simplement négatif, puisqu'il traduit aussi, par cet « éclatement de toutes limites » que sont les mystères, une valeur positive que la descente du Christ dans le monde a indiquée dès l'origine. D'autre part ses effets négatifs sont assez apparents dans l'extrême extériorisation qui s'est produite plus tard ; car si le Saint des Saints a débordé dans la partie extérieure du temple quand le rideau s'est déchiré, l'inverse est également vrai, on ne peut avoir l'un sans l'autre.

Il ne serait guère possible de considérer cette ques-

(19) Le fait que le calice ait été enlevé aux laïques dans l'Eglise latine au Moyen-Age, bien qu'il ne détruise pas le Sacrement au sens technique (chaque élément consacré impliquant l'autre comme pour les deux Natures du Christ), paraît dans un sens symbolique restreindre à « l'extérieur » la finalité spirituelle de l'homme : cela préfigure l'exotérisation générale qui a eu lieu en pratique. Nous ne sommes pas les premiers à avoir fait remarquer cette analogie.

tion particulière dans le cadre des « Etudes Traditionnelles » sans faire référence au moins en passant au fait que nos principales conclusions, comme beaucoup l'auront remarqué, diffèrent des vues que René Guénon a exprimées sur l'initiation chrétienne à plusieurs reprises et plus spécialement dans les articles qu'il a écrits sur ce sujet vers la fin de sa vie. Pour essayer d'expliquer le désaccord qui s'est produit dans ce domaine, alors qu'il y a eu accord dans tant d'autres, nous hasarderons l'opinion que deux facteurs étroitement rattachés l'un à l'autre ont agi défavorablement en ce cas : c'est-à-dire un cloisonnement trop systématique dans la présentation guénonienne des deux catégories principales en lesquelles se divise naturellement toute spiritualité, à savoir les domaines exotérique et ésotérique, ainsi qu'une conception trop fixe des formes que peut revêtir l'influence initiatique. Presque toutes les difficultés concernant les points de détail, la terminologie (20) etc., dérivent de ces deux causes. En particulier ce sont elles qui expliquent le fait que René Guénon n'a jamais pu se débarrasser de la conviction que, cachée quelque part dans le monde chrétien passé ou présent, une forme spécifique d'initiation conforme au modèle qu'il en était venu à considérer comme universellement applicable serait découverte fonctionnant en plus des Sacrements. A notre manière (mais sans prétendre à une priorité qui appartient à d'autres) nous avons essayé de montrer pourquoi cette solution du problème initiatique ne doit pas, et en vérité ne pourrait pas convenir au cas chrétien ; c'est au lecteur de juger si nous avons ou non prouvé notre point. En tout cas nous espérons que personne n'interprétera à contre-sens nos motifs pour écrire cet article ; loin de nous le désir de décrier un homme qui, à une époque où l'ombre s'amassait, est apparu comme une grande lumière intellectuelle. Nous souhaitons cependant voir une figure révérée être acquittée de ce genre d'attribution sans discernement qui fournit une cible commode au critique hostile.

(20) La tentative de restreindre des mots communs tels que « religion » et « salut » à une signification « technique » légèrement tendancieuse en est un exemple.

A ceux qui seraient encore disposés à soutenir que René Guénon n'aurait pas pu être mal informé sur une question de cet ordre, on peut seulement répondre en faisant remarquer qu'il avait déjà lui-même réfuté une telle prétention par son empressement à modifier, sur l'instance d'autrui, des opinions qu'il avait fermement soutenues dans le passé, à savoir celles qui concernent l'hétérodoxie présupposée du bouddhisme : les implications d'un changement de position touchant une question de cet ordre d'importance, qui affecte la validité d'une des principales traditions de l'humanité, sont trop évidentes pour qu'on ait à insister là-dessus ; ce qui est arrivé une fois pouvait se produire dans d'autres circonstances aussi. En disant cela, on ne porte pas atteinte au souvenir d'autres accomplissements tout à fait indiscutables dans la sphère des principes métaphysiques et dans bien d'autres domaines ; tandis qu'en le niant de parti pris, on risque précisément de compromettre ces accomplissements mêmes en les liant à une thèse particulière qu'il est impossible de soutenir à la lumière de l'évidence.

Le message final de cet article s'adresse à l'aspirant chrétien qui, même quand il est fortifié par l'assurance que sa tradition (en dépit de la stupidité humaine) a conservé la virtualité de sa vie intérieure, ne trouvera pas ses propres problèmes spirituels résolus en un seul jour — loin de là. Dans les conditions d'aujourd'hui, la voie chrétienne est hérissée de difficultés pour ceux qui ne se contentent pas d'accepter simplement ce que leur offre une participation exotérique ; une de ces plus grandes difficultés est l'absence apparemment totale d'instruction spirituelle qualifiée, c'est-à-dire capable d'atteler les ressources, quelles qu'elles soient, fournies par la tradition, au service d'une méthode initiatique. Dans un tableau monotonement général d'indigence spirituelle, l'Hésychasme marque la seule exception notable, mais cette source pourrait aussi un jour se tarir (à Dieu ne plaise !) comme résultat de la désaffection croissante à l'égard de l'idéal contemplatif qui a accompagné le développement du sécularisme

moderne jusque dans les pays orthodoxes, spécialement chez les jeunes (21).

Dans l'Occident catholique, en dépit de la relative popularité des institutions monastiques, la situation n'est pas moins difficile, puisque ce qui passe de nos jours pour une « vie contemplative » ne mériterait guère cette épithète du point de vue d'un ordinaire *Lama* tibétain ou *Sannyasin* hindou. Nous ne disons pas cela pour décourager l'aspirant qui a à cœur de transformer en une réalité sa virtualité chrétienne — c'est le contraire assurément que nous avons en vue — mais nous le disons parce que, une fois qu'un homme est engagé en intention dans la Guerre Invisible, le *jihad* sous toute forme, c'est un danger pour lui de sous-estimer l'importance des forces opposées. Il nous faut jauger avec exactitude, mais sans effroi, une situation qui constitue un défi pour tout homme spirituellement engagé. C'est une condition préalable à toute victoire spirituelle.

Sans se risquer à proposer une solution habile de cette question qui pour les Chrétiens reste non résolue, on peut au moins mentionner le fait (en mettant à part l'Hésychasme et sans tenir compte de développements encore imprévisibles à l'intérieur de la tradition occidentale même) que la possibilité pour un adhérent d'une forme traditionnelle d'avoir recours à un *guru* appartenant à une autre forme, existe

(21) Le huit centième anniversaire de la fondation de la communauté athonite devait être marqué, avons-nous lu, par la construction d'une route ouverte aux voitures jusqu'à la péninsule afin de la rendre plus accessible aux visiteurs désirant assister à la célébration ; c'est ce refrain bien connu qui a accompagné la première invasion importante au cœur de la grande forteresse monastique que les Turcs musulmans à l'époque de leur domination n'ont jamais manqué de respecter. Partout en Asie, la construction de routes qui ouvrent à tout venant la voie pour des visites faites en hâte et à la légère, a privé des places de pèlerinage de leur traditionnelle raison d'être ; l'argument de la facilité est partout le même - *facilis descensus Averni !* Si seulement les Chrétiens connaissaient leur propre intérêt, le monde chrétien dans sa totalité se dresserait pour défendre l'inviolabilité d'Athos. Selon une information plus récente, les autorités de la Sainte Montagne, alarmées par l'invasion croissante de touristes que la possibilité de vacances presque gratuites attire dans ces lieux, ont prié le gouvernement grec de limiter la répartition des permis de séjour : précaution nécessaire, dira-t-on, mais alors que devient la liberté séculaire du pèlerinage ?

partout comme une rare exception et dans le monde indien comme une exception moins rare : on ne peut aller plus loin, puisque c'est un sujet qui touche la relation Maître-disciple à son point le plus délicat et en tout cas c'est une question qui n'est susceptible de se poser que dans des circonstances très particulières.

Aussi étrange que cela puisse paraître, un Chrétien jouit, à ce point de vue, d'un certain avantage, puisqu'il est en mesure de mettre à profit, sans plus de façons, une occasion exceptionnelle de la sorte mentionnée ci-dessus, ou n'importe quelle autre, sans avoir à se munir de « supports » spirituels en plus de ceux qu'il possède déjà en droit (22). Si d'une part il est aux prises avec nombre de difficultés spéciales, d'autre part il peut réclamer pour lui-même avec confiance ce fruit inattendu qu'a fait mûrir le déchirement originel du Voile du Temple, paradoxe étrange à sa façon — mais la vie spirituelle est pleine d'événements paradoxaux, il n'y a là rien qui doive réellement nous surprendre.

Marco Pallis.

---

(22) M. Frithjof Schuon fait remarquer le même point, sous une forme légèrement différente, dans son article « *Mystères Christiques* » que l'on peut trouver dans le numéro de juillet-août 1948 d'*Etudes Traditionnelles;* la référence est à une note de la page 193.

LE TRAITÉ DE LA FLEUR D'OR DU SUPRÊME UN
(T'ai-yi kin-houa tsong tche)

ENSEIGNEMENT DU MAITRE LIOU-TSOU, ACCOMPAGNÉ D'UN COMMENTAIRE TRADITIONNEL ANONYME

(suite) (*)

II

De l'Esprit primordial et de l'esprit conscient

Le Maître Liu-tsou dit :

Au regard du Ciel et de la Terre, l'homme est un éphémère. Au regard du Tao, *le Ciel et la Terre sont une bulle d'air et une ombre* (1). *L'Esprit primordial, vrai* Sing, *transcende seul le temps et l'espace.*

La force séminale est périssable comme le Ciel et la Terre ; l'Esprit primordial est au-delà des dualités. Le Ciel et la Terre en tirent l'existence. Les disciples saisissant l'Esprit primordial, ils harmonisent le yang *et le* yin, *ils ne séjournent plus dans les trois mondes. Mais seul en est capable qui a contemplé le* Sing *dans son aspect primordial.*

Quand l'homme se libère de la mère, l'Esprit primordial est dans l'espace d'un pouce, l'esprit conscient est au-dessous, dans le cœur (sin) (2). *Ce cœur charnel inférieur est une grosse pêche, les ailes des poumons le couvrent, le foie le supporte, les entrailles le servent* (3). *Ce cœur dépend du monde extérieur.*

(*) Voir *E.T.* de janvier-février 1965.
(1) Cf. Joubert : « Le monde est une goutte d'air ».
(2) Aussi pensons-nous éviter désormais toute équivoque en traduisant plus simplement par : l'Esprit et le mental.
(3) Comme la manifestation est « couverte par le Ciel » et « supportée par la Terre ».

Un seul jour sans manger, il se sent au plus mal. L'effrayant le fait battre, le fâcheux l'arrête, la mort l'attriste, la beauté l'éblouit. Mais le cœur céleste, dans la tête, quand s'émeut-il, si peu que ce soit ? Le cœur céleste ne peut-il bouger ? demandes-tu. Je réponds : comment la pensée vraie, dans l'espace d'un pouce, pourrait-elle bouger ? Qu'elle se meuve n'est pas bon. Elle bouge lorsque meurt l'homme vulgaire, mais ce n'est pas bon (1). *Le mieux, c'est quand la Lumière s'étant condensée en un corps subtil, elle pénètre de sa force vitale l'instinct et le mouvement. Mais c'est un secret non révélé depuis des millénaires.*

Le cœur inférieur se meut comme un puissant général méprisant la faiblesse du Souverain céleste, et qui a saisi la conduite de l'Etat. Réussit-on à fortifier et à défendre le Château primordial (1 b), *c'est un Souverain puissant et sage établi sur le trône. Les deux yeux font tourner la Lumière : ainsi les deux Ministres de la Droite et de la Gauche assistant le Souverain. Lorsqu'au Centre le pouvoir est en ordre* (2), *comparaissent les héros rebelles, la lance renversée, pour recevoir ses injonctions.*

La voie du Kin-tan *comporte un Art suprême, lequel est triple : Eau séminale, Feu de l'Esprit, Terre des pensées. Qu'est l'Eau séminale ? La force une, véritable, du Ciel antérieur. Le Feu de l'Esprit, c'est la Lumière. La terre des pensées : le cœur céleste de la demeure du milieu. Le Feu de l'esprit est principe actif, la Terre des pensées, substance, l'Eau séminale, base* (3). *Les hommes ordinaires produisent le corps par la pensée* (4). *Le corps n'est pas seulement ce*

(1) C'est en effet, chez l'homme qui n'a pas réussi à « garder l'Un », la dissociation du *houen* et du *p'o*, l'un s'élevant vers le ciel, l'autre se dirigeant vers la terre.

(1 bis) « Qui me mènera à la ville forte ? » (Psaume 60). *Cf.* le « Château-fort de l'âme » de Maître Eckhart, ou encore le « Château le plus intérieur de l'âme » de Theolepte de Philadelphie (*Petite Philocalie*). Plus près de nous, Victor Segalen : « Le château d'eau, le château fort, le château de l'Ame exaltée... » (*Tibet*).

(2) Ce qui peut s'entendre de la fonction traditionnelle de l'Empereur dans le *Ming-t'ang*.

(3) C'est le ternaire alchimique.

(4) En fait, semble-t-il, par le *p'o*, principe à la fois du mental et de l'individualité corporelle, et non, selon le point

corps de sept pieds. Dans le corps est le p'o (1). Le p'o est lié à la conscience comme à sa production. La conscience existe par le p'o. Le p'o est yin, substance de la conscience. La conscience n'étant pas interrompue, elle produit continûment, de génération en génération ; changements de forme et changements de substance du p'o sont incessants.

En outre, il y a le houen, où se cache l'esprit. Le houen est le jour dans les yeux, la nuit dans le foie. Habite-t-il les yeux, il voit ; habite-t-il le foie, il rêve. Les rêves sont voyages de l'esprit dans les neuf cieux et les neuf terres. Qui, au réveil, est sombre et absorbé, attaché à la forme du corps, est captif du p'o. Par la révolution de la Lumière est opérée la concentration du houen, donc la préservation de l'esprit ; ainsi est soumis le p'o, annihilée la conscience. La méthode des Anciens pour échapper au monde était de fondre les scories de l'obscur pour retourner au pur k'ien. Rien d'autre qu'un amenuisement du p'o, que la réalisation plénière du houen. Merveilleux moyen : la révolution de la Lumière obtient la réduction de l'obscur, la soumission du p'o. Le travail ne visant pas au retour de k'ien, mais se bornant à l'art de la révolution de la Lumière, la Lumière est k'ien. Par sa révolution, on retourne à k'ien. Applique-t-on cette méthode, l'Eau séminale devient spontanément abondante (2), le Feu de l'esprit s'allume, la Terre des pensées se solidifie et cristallise. Ainsi le Fruit sacré peut arriver à terme. Le scarabée roule sa boule (3), dans la boule naît la vie, fruit de son effort indivis de concentration. Un embryon peut se former dans le fumier et quitter son enveloppe : la demeure du cœur céleste, si nous y concentrons l'esprit, ne pourrait-elle aussi produire un corps ? L'Etre unique, actif et véritable, quand il descend dans la demeure de k'ien, se partage en houen et p'o. Le houen est dans le cœur céleste.

de vue bouddhique, comme résultat d'une activité mentale purement conventionnelle.

(1) Selon les conceptions courantes, il existerait en fait trois *houen* et sept *p'o*.

(2) Son abondance est en effet le secret de la vitalité et celui de la réussite de l'endogénèse. Sa raréfaction entraîne la maladie et la mort.

(3) Symbole dans l'Egypte ancienne de l'Œuf du Monde.

Il est yang, *il est la force du léger et du pur. C'est ce que nous avons reçu du grand Vide, identique au* Tao. *Le* p'o *est* yin. *Il est la force du lourd et du trouble, il est lié au cœur charnel. Le* houen *aime la vie. Le* p'o *aspire à la mort. Plaisirs sensibles, mouvements de colère sont effets du* p'o ; *celui-ci est le mental qui, après la mort, se nourrit de sang, durant la vie est en détresse. L'obscur retourne à l'obscur, les choses s'attirent selon leur espèce* (1). *Mais le disciple sait distiller l'obscur* p'o *jusqu'à ce qu'il se transforme en pur* yang.

Ce chapitre décrit le rôle que jouent l'Esprit et le mental dans la formation du corps. Le Maître dit : la vie de l'homme est comme celle d'un éphémère ; le véritable *Sing* de l'Esprit échappe seul à la révolution du Ciel et de la Terre et au destin des éons. Le véritable *Sing* émane du *Wou-ki*, reçoit la force primordiale du *T'ai-ki*, par quoi il absorbe le véritable *Sing* du Ciel et de la Terre et devient mental. Il reçoit le *Sing* du père et de la mère en tant qu'Esprit. Cet Esprit est sans conscience et sans connaissance (2) mais sait régler les incidents de la formation du corps. Le mental est actif et manifeste, capable de s'adapter sans cesse. Il est le maître du cœur. Séjournant dans le corps, il est *houen*, séparé du corps, il est *chen* (esprit). Quand le corps vient à l'existence, l'Esprit n'a produit aucun embryon où s'incorporer. Il se cristallise dans l'Un libre, non polarisé.

Au moment de la naissance, le mental aspire le *k'i* et devient la demeure de ce qui est né. Il habite le cœur. Alors, le cœur est le maître ; l'Esprit perd sa place, le mental prend le pouvoir.

L'Esprit aime le repos, le mental aime le mouvement. Dans ses mouvements, il est lié aux sentiments et aux désirs. Jour et nuit, il

(1) L'obscur *p'o* retourne à la terre *(yin)* où il devient *kouei* (démon).

(2) C'est-à-dire qu'il est indépendant des modalités humaines de la conscience et du savoir.

consomme la semence primordiale, jusqu'à épuisement de la force de l'Esprit. Le mental quitte alors l'enveloppe et s'en va.

Quand vient la mort, la force spirituelle de l'homme de bien est pure et claire. Il sort par les ouvertures du haut, la bouche et le nez. Le *k'i* léger et pur s'élève et plane dans le ciel ; il devient le quintuple génie d'ombre, l'esprit de l'ombre.

Que l'esprit ait été utilisé par le mental, la vie étant avidité, folie, convoitise, concupiscence, déréglements de toutes sortes, la force spirituelle est au moment de la mort trouble et confuse ; le mental sort par l'ouverture du bas, la porte du ventre, en même temps que le *k'i*. La force spirituelle étant trouble et impure, elle cristallise en bas, descend aux enfers et devient un *kouei* (démon). L'Esprit perd ainsi sa nature, pouvoir et sagesse du véritable *Sing* sont diminués. C'est en ce sens que le Maître dit : s'il se meut, ce n'est pas bon.

Veut-on préserver l'Esprit, il faut d'abord soumettre le mental. La voie de sa soumission passe par la révolution de la Lumière. Quand on travaille à la révolution de la Lumière, il faut oublier le corps et le cœur. Le cœur doit mourir et l'Esprit vivre (1). L'Esprit vit-il, le *k'i* se met à tourner, merveilleusement. C'est ce que le Maître appelle le meilleur de tout. Il faut ensuite faire plonger l'Esprit dans le ventre. La force entre alors en contact avec l'Esprit, l'Esprit s'unit à la force et cristallise. C'est la méthode de « mettre la main ».

Avec le temps, dans la demeure de la vie, l'Esprit se transforme en force véritable. Appliquer alors la méthode de la rotation de la « roue du moulin » pour la distiller, afin qu'elle devienne *Kin-tan*. C'est la méthode du « travail concentré ».

Quand la perle du *Kin-tan* est achevée, l'Em-

(1) Cf. Grégoire le Sinaïte : « Sanctuaire véritable, avant même la condition future, le cœur sans pensées mû par l'Esprit. »

bryon sacré peut se former ; l'effort se porte alors vers le réchauffement et la nourriture de l'Embryon spirituel. C'est la méthode de l'« achèvement ».

Quand le corps de l'enfant est formé, le travail doit porter sur la naissance de l'Embryon et son retour au Vide. C'est la méthode de « lâcher la main ».
Ce n'est point là discours vide, mais succession des opérations du *Tao* selon la méthode vraie, venue jusqu'à nous des temps immémoriaux, qui conduit à l'état de Génie immortel, de Saint éternellement vivant.

Quand le travail est allé aussi loin, tout le *yin* est consumé, le corps est né comme pur *yang*. Quand le mental s'est transformé en Esprit, on peut seulement dire qu'il a atteint l'éternelle impermanence, qu'il a échappé au tourbillon, qu'il est parvenu à l'état de sextuple Génie d'Or (1).

Si l'on n'emploie pas cette méthode de perfectionnement, comment échapper à la voie de la renaissance et de la mort ?

(1) L'état de Génie « quintuple », note Wilhelm, est celui qui se limite au domaine des cinq sens, le sixième étant le domaine spirituel. De fait, les perceptions sensibles se comptent par cinq (cinq couleurs, cinq saveurs, cinq odeurs, cinq sons). 5 est nombre de la Terre, 6 nombre du Ciel (les influences célestes sont six) ; cinq correspond à l'homme terrestre, six à l'Homme céleste.

III

Révolution de la Lumière et garde du Centre

Le Maître Liu-tsou dit :

Quand la formule « Révolution de la Lumière » a-t-elle été révélée ? Elle l'a été par l'Homme Véritable du Commencement de la Forme (1). *Fait-on tourner la Lumière, toutes les énergies du Ciel et de la Terre, du* yang *et du* yin *cristallisent. C'est ce qu'on appelle pensée séminale, ou purification de la force, ou purification de la conception. Commence-t-on à user de ce moyen merveilleux, un peu de Non-Etre est au cœur de l'Etre. Avec le temps, le travail s'est achevé, un corps s'est formé hors du corps : l'Etre est au centre du Non-Etre. Après un travail concentré de cent jours, la Lumière devient pure ; puis seulement elle devient le feu de l'Esprit. Au bout de cent jours naît spontanément au cœur de la Lumière un point du pur* yang. *Soudainement se forme alors la perle séminale. C'est comme quand l'homme et la femme s'unissent et qu'a lieu la conception. Il faut être tout à fait calme pour l'attendre. La révolution de la Lumière est la période du Feu.*

Lors de la naissance primordiale, la Clarté du yang *est la chose décisive* (2). *Dans le monde, c'est le soleil, dans l'homme, c'est l'œil. Le rayonnement, la dispersion de la conscience spirituelle résultent de l'échappement de cette force au-dehors. Ainsi l'Esprit de la Fleur d'Or repose-t-il entièrement sur la méthode rétrograde.*

Le cœur de l'homme est placé sous le signe du Feu. La flamme du feu jaillit vers le haut.

(1) *Sing-che tchen-jen.* Il s'agirait de Yin-hi, le « Gardien de la Passe », (cf. *Introduction*).

(2) *Yang-kouang*, ou *Yang-ming* désigne aussi, dans certains textes taoïstes anciens, une étoile de la Grande Ourse utilisée comme support de méditation (Cf. Maspéro, *op. cit.*).

4

> Quand les yeux contemplent le monde, c'est la vue dirigée au-dehors. Quand les yeux sont fermés, le regard retourné, dirigé vers la Chambre de l'Ancêtre, c'est la méthode rétrograde. La force des reins est sous le signe de l'Eau. Quand les instincts s'éveillent, c'est l'écoulement vers le bas, dirigé au-dehors, c'est la procréation des enfants. Qu'au moment de l'éjaculation on ne la laisse pas s'écouler, qu'on la ramène par la force de la pensée afin qu'elle jaillisse vers le haut dans le creuset de *k'ien*, rafraîchisse et nourrise le cœur et le corps, c'est aussi la méthode rétrograde. C'est pourquoi il est dit : l'esprit du *Kin-ian* repose entièrement sur la méthode rétrograde.

La révolution de la Lumière n'est pas seulement révolution de la fleur séminale du corps : mais révolution des véritables énergies créatrices et transformatrices (1). *Non pas représentation imaginative momentanée, mais épuisement vrai du tourbillon des éons. C'est pourquoi une pause de la respiration vaut une année — selon le temps humain —, une pause de la respiration vaut cent années — selon la longue nuit des Neuf Sentiers.*

L'homme ayant franchi le degré de l'individuation (2), *il naît dans le monde selon les circonstances ; jusqu'à la vieillesse, il ne jette plus le regard en arrière. La force du* yang *s'épuise et s'échappe : cela conduit au monde des Neufs Régions ténébreuses* (3). *Il est dit dans le* Long-yen king : *« Par la concentration des pensées, on peut voler ; par la concentration des désirs, on choit. » Quand un disciple entretient peu de pensées et maints désirs, il s'engage sur le sentier de la submersion. L'intuition vraie résulte de la contemplation et du calme* (4) *: là s'impose la méthode rétrograde.*

(1) Une telle remarque est nettement d'essence tantrique : elle ne s'appliquerait pas moins exactement au *Kundalini-yoga*.

(2) Exactement le « son » de l'individuation. Cf. *infra* ch. IV ce que nous disons de *nâda* comme vibration primordiale.

(3) Les Neuf Sources, ou Sources Jaunes, séjour souterrain des morts. Il est situé au nord, orient de la nuit et de l'hiver.

(4) « Lorsque l'esprit ne vagabonde pas dans la poitrine,

Il est dit dans le livre des Correspondances secrètes (1) : « Le détachement est dans l'œil. » Dit dans les Questions de l'Empereur Jaune : « La fleur séminale du corps doit se concentrer en haut, dans la Chambre vide. » (2). Les deux choses sont connexes. En cette formule, l'immortalité est incluse, aussi la victoire sur le monde. C'est là le but commun à toutes les traditions.

La lumière n'est pas seulement dans le corps ; pas seulement hors du corps. Les montagnes, les fleuves, la vaste terre sont éclairés par le soleil et la lune : cela, c'est la lumière. Ainsi n'est-elle pas seulement dans le corps. Intelligence et lucidité, connaissance et illumination (3), tous les mouvements de l'esprit sont lumière : ainsi n'est-elle pas seulement hors du corps. La fleur lumineuse du Ciel et de la Terre emplit les mille espaces. La fleur lumineuse du corps traverse aussi le ciel et recouvre la terre. C'est pourquoi, la Lumière entrant en révolution, terre et ciel, montagnes et fleuves se mettent simultanément à tourner. La fleur séminale du corps amenée à se concentrer dans l'œil, c'est la clef majeure du corps. Enfants, songez-y ! Négligez-vous la méditation un seul jour, la Lumière s'échappe, et qui sait où. Que, par contre, vous méditiez un seul quart d'heure, et vous pourrez mettre un terme aux dix mille éons et aux mille naissances. Toutes les méthodes débouchent sur le calme. On ne saurait l'imaginer, ce merveilleux moyen surnaturel !

Entreprenant le travail, il faut progresser du manifeste vers le caché, du grossier vers le subtil. Surtout, pas d'interruption. Début et fin du travail doivent être une seule chose. De l'un à l'autre, il y a des

la connaissance ne s'échappe pas par tous les bords ». (Wang Pi).

(1) Le *Houang-ti Yin-fou king*, ouvrage taoïste ancien rapporté à l'Empereur Jaune.

(2) Ch. V, du *Sou-wen*, première partie du *Nei-king*, le célèbre traité de médecine attribué, lui aussi, à Houang-ti. L'ouvrage est daté, soit des Royaumes Combattants, soit des Han antérieurs, sans que l'antériorité des traditions qu'il rapporte soit, bien entendu, à exclure.

(3) Le mot *ming* peut effectivement s'entendre dans les deux acceptions : il est aussi bien lumière physique qu'intellectuelle, et traduit le sanscrit *vidyâ* (connaissance, illumination).

moments plus froids et plus chauds. Mais le but est d'atteindre la vastitude du ciel et la profondeur de la mer : de sorte que toute méthode apparaisse facile et évidente : c'est alors qu'on a les choses en main.

Tous les Saints se sont transmis de l'un à l'autre que sans contemplation (fan-tcheou), *rien n'est possible. Kong-tseu parlant de « conduire la connaissance à son but »* (1), *ce que Çakyamuni nomme la « vue du cœur »* (2), *Lao-tseu la « contemplation intérieure »* (3), *tout cela est la même chose.*

Mais chacun peut parler de contemplation sans être en mesure de la saisir, s'il ignore ce que le mot signifie. Ce qui doit être transformé par la contemplation, c'est le cœur auto-conscient : il doit être orienté vers le point où l'Intelligence formatrice n'est pas encore manifestée. A l'intérieur de ce corps de six pieds, tendons vers l'état antérieur au Ciel et à la Terre (4). *Que quelqu'un entre pour une heure ou deux en méditation, considérant son* ego, *et appelle cela contemplation, peut-il en sortir quelque chose ?*

Les Fondateurs du Taoïsme et du Bouddhisme ont enseigné l'un et l'autre à regarder l'arête du nez. Ils n'entendaient pas que les pensées doivent être fixées au bout du nez. Non plus que l'œil regardant le bout du nez, les pensées sont rassemblées au Centre jaune. Là où l'œil se dirige, là se fixe le cœur : comment peut-il se fixer simultanément au-dessus et au-dessous, ou alternativement au-dessus et au-dessous ? (5) Ce serait dire que le doigt qui montre la *lune se confond avec la lune* (6).

Quel est le sens de tout cela ? L'expression « bout du nez » est adroitement choisie. Le nez sert à l'œil

(1) In *Ta hio*, la Grande Etude.

(2) C'est le *chakshus*, donnée permanente des textes bouddniques.

(3) *Tao*, 52.

(4) C'est-à-dire non seulement à l'état primordial, indifférencié, « antérieur » à la manifestation, mais au *Tao* « sans nom » (cf. *Tao* 1 et 25).

(5) C'est-à-dire au Centre jaune (entre les deux yeux) et au bout du nez.

(6) Formule couramment utilisée dans le Bouddhisme *ch'an*. Confondre le doigt qui la désigne avec la lune, c'est confondre l'instrument et le but, le symbole et la réalité.

de repère. Ne se règle-t-on pas sur le nez, on ouvre largement les yeux, le regard se perd au loin de sorte qu'on ne voit pas le nez ; ou bien on baisse trop les paupières : les yeux se ferment, le nez n'est pas vu non plus. L'ouverture excessive des yeux les oriente vers l'extérieur, d'où une légère distraction. Leur fermeture excessive les oriente vers l'intérieur, d'où une légère plongée dans l'état de rêve. C'est seulement si les paupières sont fixées au niveau moyen qu'on voit parfaitement le bout du nez. Aussi le prend-on comme repère. L'important est que les paupières soient abaissées correctement, que la Lumière rayonne d'elle-même, sans effort personnel de concentration et de rayonnement intérieur. La vue du nez n'est utilisée qu'au début, afin d'amener le regard dans la direction convenable et de l'y maintenir. Après quoi on s'en abstient. Tel le maçon fixant son cordeau : lorsque c'est fait, il se met au travail, sans avoir constamment l'œil au cordeau.

La contemplation fixante (tche-kouan) *est une méthode bouddhique dépourvue de secret* (1).

Regarder l'arête du nez avec les deux yeux, s'asseoir ainsi, bien droit et détendu, le cœur fixé sur le Centre intraconditionnel (2). *Ce que, dans le Taoïsme, on on appelle le Centre jaune, et dans le Bouddhisme le Centre intraconditionnel : les deux sont équivalents. Il ne s'agit pas forcément du milieu de la tête. Ce qu'il faut entendre, c'est que la pensée soit fixée sur le point situé entre les deux yeux. C'est bien alors. La Lumière est d'une extrême mobilité. La pensée étant fixée entre les deux yeux, la Lumière rayonne d'elle-même à l'intérieur. Inutile de fixer l'attention*

(1) Méthode de méditation courante dans le Bouddhisme en effet, et notamment dans le *T'ien-tai*.

(2) Ce que peut s'entendre de la position « centrale », immobile, qui fut celle de l'Empereur Siang des Hia : « Il se tenait indifférent, au centre du cercle tournant des choses de ce monde, laissant aller l'évolution éternelle et indivise, lui seul restant non transformé dans la transformation universelle. » (Tchouang-tseu, ch. 25). L'expression semble ici empruntée au *T'ien-tai* qui l'envisage comme le *Tathatâ* au centre de la *Sûnyatâ*, c'est-àdire la potentialité universelle (le *T'ai-ki*) au cœur du Vide (Cf. Chih Chi, *op. cit.*.). Le jaune est la couleur du centre.

sur le Palais central. En ces quelques mots l'essentiel est contenu.

« Centre intraconditionnel » est une formule subtile. Le Centre est omniprésent, en lui tout est contenu, il est lié au détachement de la manifestation tout entière. La condition, c'est la porte d'entrée. Le mot signifie que l'accomplissement de la « condition » est un début: la suite n'en découle pas forcément. Le sens des deux mots est fluide et subtil.

La contemplation fixante est nécessaire : elle produit la fixation de l'illumination. Ne restez pas assis tout raides tandis que s'illumine la pensée universelle : cherchez au contraire où se situe cette pensée, où elle se forme, où elle s'éteint. Mais laisser la réflexion se développer plus loin ne conduit à rien. Se borner à découvrir l'origine de cette pensée, ne pas chercher au-delà du point originel ; car la découverte du cœur est impossible. Ce qu'il faut, c'est amener simultanément au repos les états du cœur : telle est la contemplation correcte. Tout ce qui est contraire à cela, c'est fausse contemplation. Laquelle ne conduit nulle part. Si le flux des pensées coule incessamment, s'arrêter et entrer en contemplation (1). *Contemplant, s'appliquer ensuite à la fixation. C'est la double culture de la fixation de l'illumination. Ce qu'on appelle la révolution de la Lumière. La révolution est fixation. La Lumière est la contemplation. Fixation sans contemplation est une révolution sans Lumière. Contemplation sans fixation est une Lumière sans révolution. Notez bien cela !*

L'esprit du chapitre, c'est que la garde du Centre est essentielle à la révolution de la Lumière. Le chapitre précédent avait démontré que le corps est un bien précieux quand l'Esprit en est le Maître. Mais s'il est utilisé par le mental, l'Esprit s'use et se disperse jour et nuit. Quand il est totalement épuisé, le corps

(1) « En premier lieu, que l'homme garde son cœur bien clos, qu'il préserve son esprit des images qui le guettent au-dehors... En second lieu, pour ce qui concerne ses images intérieures — qu'elles proviennent d'une élévation de son esprit, ou du dehors, ou encore de n'importe quel état de la conscience — il faut qu'il n'aille ni s'oublier, ni se disperser, ni s'aliéner dans leur multiplicité. » (Maître Eckhart).

meurt. La méthode à présent décrite vise à soumettre le mental et à préserver l'Esprit ; ce qui est impossible si l'on ne commence pas par faire tourner la Lumière. Veut-on bâtir une belle maison, qu'on trouve d'abord un bon fond. Si le fond est solide, on peut se mettre à l'ouvrage, la base des murs est profondément et fermement établie, les colonnes et les murs sont édifiés. Si l'on n'assurait pas les fondations de cette manière, pourrait-on achever la construction ? (1) La méthode de l'entretien de la vie est exactement semblable. La révolution de la Lumière, c'est l'implantation de la construction. Si le fond tient solidement, on peut construire rapidement dessus ; garder le Centre jaune avec le Feu de l'esprit, tel est le travail de construction (2). C'est pourquoi le Maître expose ensuite en toute clarté la méthode qui conduit à l'entretien de la vie, prescrit la contemplation de l'arête du nez à l'aide des deux yeux, l'abaissement des paupières, la vue intérieure, la position immobile, le corps étant droit, et la fixation du cœur sur le Centre intraconditionnel.

Les pensées étant fixées dans l'espace interoculaire, la pénétration de la Lumière en résulte. A la suite de quoi l'esprit cristallise et entre dans le Centre intraconditionnel. Ce Centre est le Champ de la Force (3).

Le Maître fait secrètement allusion à cela quand il dit : au début du travail, il faut s'asseoir dans une chambre tranquille, le corps étant comme du bois sec, le cœur comme de la cendre froide (4). Il faut baisser les paupières,

(1) « Celui qui bâtit une maison ne met pas le toit avant les fondations, mais il pose d'abord les fondations, puis la bâtisse et par dessus le toit. » (Syméon le Nouveau Théologien).

(2) « Plus on parle, plus on limite. Mieux vaut garder le Centre. » (*Tao*, 5).

(3) Le « Centre » est ici identifié au « Champ de Cinabre inférieur » (*hia tan-t'ien*), considéré, donc, comme le « lieu » de l'unité originelle, indifférenciée, ce qui ne contredit qu'apparemment sa précédente localisation dans le Champ supérieur.

(4) « Voilà son corps devenu comme un bois mort, et son

regarder au-dedans et purifier le cœur, laver la pensée, briser le désir et garder le semen. Quotidiennement, s'asseoir en méditation sur ses jambes croisées. Arrêter la lumière oculaire, cristalliser l'audition, réduire la gustation, la langue s'appuyant au palais ; rythmer la respiration nasale et fixer les pensées sur la porte sombre. Si la respiration n'est d'abord réglée, un engorgement est à craindre, une gêne respiratoire. Quand on ferme les yeux, il faut prendre comme repère un point du dos du nez situé à un peu moins d'un demi-pouce du point d'intersection des directions visuelles, là où le nez présente une petite bosse. Commencer alors à concentrer les pensées, l'oreille rythmant la respiration, le corps et le cœur à l'aise, en harmonie. La lumière oculaire doit luire calmement, longuement, elle doit échapper à la somnolence et à la distraction. L'œil ne regarde pas au-dehors, la paupière étant close, il luit au-dedans : c'est là qu'il luit. La bouche ne parle ni ne rit. Les lèvres étant closes, on respire intérieurement : c'est là qu'est la respiration. Le nez ne perçoit aucun parfum : c'est là qu'est l'odorat. L'oreille ne reçoit aucun bruit extérieur : c'est là qu'est l'ouïe (1). Le cœur entier surveille le dedans : c'est là que réside sa garde (2). Les pensées ne vagabondent pas

cœur comme de la cendre éteinte ». (Tchouang-tseu, ch. 22). « Son corps est indifférent comme un bois sec, son cœur est inerte comme de la cendre éteinte. » (*ibid.* ch. 23). C'est l'expression habituelle de la « concentration » (= rassembler au Centre) taoïste : extinction des perceptions sensibles et de l'activité mentale.

(1) Le *Yoga* connaît une « perception des sons inaudibles » (*anâhata*). Il s'agit dans tous les cas, de transformer et d'utiliser intérieurement l'énergie habituellement consommée par l'activité extérieure des organes des sens. *Cf.* Tchouang-tseu : « Quand vos yeux ne regardent plus rien, quand vos oreilles n'écouteront plus rien, quand votre cœur (*sin*) ne connaîtra et ne désirera plus rien, quand votre esprit (*chen*) aura enveloppé et comme absorbé votre matière, alors cette matière (votre corps) durera toujours. » (ch. 11). La pratique d'« arrêter » (les perceptions sensibles) est familière au *T'ien-tai*.

(2) La « garde du cœur » bien qu'en un sens un peu différent est aussi une constante de la spiritualité hésychaste.

au-dehors, les vraies pensées durent d'elles-mêmes. Si les pensées sont durables, le semen est durable ; si le semen est durable, la force est durable ; si la force est durable, l'esprit est durable. L'esprit est la pensée, la pensée est le cœur, le cœur est le Feu, le Feu est le *Kin-tan*. Si l'on contemple intérieurement, les merveilles de l'ouverture et de la fermeture de la porte du Ciel deviennent inépuisables (1). Mais sans rythmisation du souffle, impossible d'atteindre au plus profond secret.

Lorsqu'au début, fermant les yeux, le disciple ne parvient pas à fixer les pensées dans l'espace inter-oculaire, lorsqu'il n'amène pas la force du cœur à la contemplation du Champ de la force, c'est sans doute que sa respiration est trop sonore et trop précipitée ; il en résulte d'autres inconvénients encore, corps et cœur s'en mêlant, étouffant avec violence la force qui lève et le souffle ardent.

Si l'on se contente de fixer les pensées entre les deux yeux sans cristalliser l'esprit dans le ventre, on monte, certes, jusqu'au porche, mais on n'entre pas dans la Chambre intérieure. Ainsi, le Feu de l'esprit ne se forme pas, la force demeure froide, le Fruit véritable tarde à se manifester.

C'est pourquoi le Maître craint que les hommes, dans leur démarche, se contentent de fixer les pensées dans l'espace nasal, et négligent de fixer les représentations dans le Champ de la force. Aussi emploie-t-il l'image du cordeau et du maçon. Le maçon utilise le cordeau pour vérifier l'alignement du mur ; c'est ainsi que le fil sert de repère ; l'alignement étant déterminé, le maçon peut se mettre au travail. Il est clair que le travail s'applique alors au mur, non au cordeau. De quoi il faut déduire que la valeur de la fixation des pensées entre les deux yeux est celle du cordeau pour le maçon. Le

(1) « Lorsque s'ouvre et se ferme la porte du Ciel, être sans volonté productrice. » (*Tao*, 10). Ce qui paraît bien être, de la part de Lao-tseu, une allusion au contrôle de la respiration.

Maître insiste là-dessus à plusieurs reprises, il craint que son propos ne soit pas compris. Les disciples étant engagés dans la « mise de la main », il redoute l'interruption de leur effort; aussi dit-il encore : « Après un travail conséquent de cent jours, la lumière devient pure : alors on peut entreprendre le travail avec le Feu de l'esprit. » Que l'on progresse ainsi dans la concentration, un point du pur *yang* originaire se forme spontanément dans la Lumière aux environs du centième jour. Les disciples doivent tendre à cela d'un cœur sincère.

(*A suivre.*)

Version française et notes
par Pierre GRISON.

LE TRIANGLE DE L'ANDROGYNE

ET LE MONOSYLLABE "OM"

3. Tradition Primordiale et Culte Axial

(*suite*) (*)

Par cette schématisation typologique la parole prophétique veut dire que l'être humain qui primordialement est déterminé par les seuls principes spécifiques purs désignés comme Adam et Eve, et en reçoit la condition de la *Fit'rah* humaine proprement dite, se voit, après la naissance, modifié selon la forme mentale et traditionnelle de ses parents immédiats (et de ceux qui les représentent sous le rapport éducatif). Les qualifications de « juif », « chrétien » et « mazdéen » (*majûsî*) désignent les typifications subséquentes de ce processus (1), qui sont autant d'altérations et de déformations de la *Fit'rah* considéré comme forme primordiale aussi bien existentielle que traditionnelle. Dans cette perspective, actuellement, seule l'entrée dans l'Islam compris dans son sens absolu et ses vertus complètes, peut faire recouvrer la condition primordiale perdue. Mais cela ne peut se faire naturellement que par un rejet de toutes les conditions limitatives que représentent les conceptions traditionnelles imparfaites. C'est là un des sens du hadith disant : *Al-Islâmu yajubbu mâ qabla-hu,* « l'acte d'entrer en Islam retranche ce qu'il y avait avant » (2). C'est pourquoi aussi quand quelqu'un entre en

(*) Voir *E.T.* de mars-avril, mai-juin, novembre-décembre 1964 et janvier-février 1965.

(1) Au sujet des significations exactes de telles « appellations », voir ce que nous avons dit dans les notes de notre traduction du Commentaire de la « Fâtihah » par Al-Qâchânî, *E.T.* de mars-avril 1963, pp. 90-94.

(2) Le «dépouillement» comme acte caractéristique pour recouvrer la *Fit'rah* se trouve représenté jusque dans les prescrip-

Islam, il est considéré comme réintégrant virtuellement la Tradition primordiale elle-même ; ceci n'est d'ailleurs qu'une conséquence de la définition déjà citée : *Al-Islâmu dînu-l-Fit'rah.*

Mais quelque certaine que soit l'identité de fond des notions du *Dînu-l-Fit'rah* et du *Sanâtana Dharma*, l'expression hindoue énonce avant tout une idée qui ne se trouve pas explicitement dans l'expression islamique, non plus que dans celle techniquement guénonienne de « Tradition primordiale » (laquelle apparaît à vrai dire plutôt comme une transcription de cette dernière) (1) mais qui se trouve dans la traduction donnée en premier lieu par Guénon par les termes *Lex perennis* : l'idée de stabilité et de perpétuité. Or il y a, dans le Coran même, une autre expression qui a rapport avec ce caractère de l'ordre traditionnel fondamental : c'est *Ad-Dînu-l-Qayyim,* qu'on peut traduire, selon le contexte, par la « Religion Immuable » ou par le « Culte Axial », et qui est compris naturellement comme une des épithètes de l'Islam dans son sens absolu. Les lieux coraniques où figure cette expression ne laissent aucun doute quant à son équivalence avec celle du *Sanâtana Dharma* et, de plus, permettent certains aperçus sur les réalités et les activités spirituelles spécifiquement liées à cette notion.

Voici, tout d'abord, un verset où le *Dîn Qayyim* apparaît dans une situation qui est non seulement primordiale, mais encore de caractère cosmique et pré-humain ; l'ordre humain (bien que l'homme soit à un autre point de vue le « but » de toute la création) s'y inscrit dans certaines conditions qui reviennent à l'observance d'un droit divin dans l'ordre universel, macrocosmique et microcosmique, collectif et individuel.

tions d'hygiène de la sunna prophétique : « Fait partie de la *Fit'rah*, le rinçage de la bouche, le reniflement de l'eau, l'usage du cure-dent, la taille des moustaches, la coupe des ongles, l'épilation des aisselles, le rasage du pubis, le lavage des entre-doigts, l'aspersion (finale dans le *ghusl*) et la circoncision » (hadith).

(1) On sait que l'expression « Tradition primordiale » avait été déjà employée antérieurement, mais sa notion n'a été établie techniquement que par René Guénon, surtout dans son *Roi du Monde*.

« En vérité le nombre des mois chez Allah est de douze (qui se trouvent) dans l'Ecrit d'Allah, depuis le Jour où Il créa les Cieux et la Terre : quatre en sont sacrés (*hurum*) : cela est Religion Immuable (*ad-Dînu-l-Qayyim*). Ne faites pas tort à vos âmes pendant ceux-ci ; cependant combattez les associateurs (polythéistes) totalement de même qu'ils vous combattent totalement, et sachez qu'Allah est avec les pieux-craignants ».

« Le mois intercalaire (*an-nasî'*) n'est qu'un surcroît de mécréance ; par cela sont égarés ceux qui mécroient : ceux-ci le déclarent non-sacré une année et sacré une autre année, afin de correspondre au nombre de mois sacrés institués par Allah, en sorte qu'ils déclarent non-sacré ce qu'Allah a déclaré sacré. Le mal de leurs œuvres leur a été enjolivé. Or Allah ne dirige pas le peuple des mécréants » (Cor. *9*, 36-37).

Nous n'entrerons pas ici dans de longues explications sur les questions de calendrier qui sont en cause dans ces versets et qu'exposent régulièrement, par exemple, les commentaires coraniques. Il suffit de savoir que, malgré le principe du comput lunaire des temps, chez les Arabes pré-islamiques (comme chez les Juifs du reste), il s'était produit depuis longtemps une fixation relative de l'année au moyen de l'introduction périodique d'un mois surnuméraire destiné à remettre le début de l'année lunaire à la même époque de l'année solaire (en automne) ; le pèlerinage de tradition abrahamique se faisait ainsi en des mois décalés de leur temps réel et qui recevaient néanmoins les noms voulus pour l'accomplissement des rites et des sacrifices annuels.

Le rétablissement des choses dans l'ordre normal se fit seulement dans le dernier pèlerinage accompli par l'Envoyé d'Allah, le « Pèlerinage des Adieux » qui dut avoir lieu, ainsi qu'on le comprend d'après les hadiths, à un moment où, providentiellement, le pèlerinage était revenu à sa position normale dans le déroulement séculaire des mois. En effet, voici les paroles que prononça alors l'Envoyé d'Allah : « En vérité, le Temps (*Az-Zamân*) est revenu cycliquement à une configuration pareille à celle qu'il a eue le Jour où Allah créa les Cieux et la Terre. L'Année a douze mois, quatre en sont sacrés : trois

de ceux-ci se suivent, à savoir, *Dhû-l-Qa'dah, Dhû-l-Hijjah* et *al-Muharram,* et un est isolé, *Rajab* qui se situe entre *Jumâdâ (th-thânî)* et *Cha'bân,* etc ». La suite du hadith montre le Prophète identifiant solennellement le mois sacré (*Dhû-l-Hijjah*) dans lequel le pèlerinage se passait, le territoire sacré sur lequel les rites avaient lieu, et le jour même, comme Jour des Sacrifices pendant lequel des victimes devaient être offertes, et concluant par une proclamation de sacralités à observer : « Votre sang, votre fortune, votre honneur vous sont sacrés comme est sacré ce jour à vous, dans ce territoire à vous et en ce mois à vous ! Vous rencontrerez votre Seigneur et Il vous demandera des comptes pour vos actes. Ne redevenez pas infidèles après moi, en vous coupant les têtes les uns aux autres, etc. ».

Pour mieux comprendre la portée de ces dernières paroles, il faut savoir que chez les Arabes pré-islamiques pendant les quatre mois sacrés toutes les choses imputables à l'homme, soit en bien soit en mal, étaient considérées comme beaucoup plus importantes qu'en temps ordinaire, et les récompenses et les châtiments de même. Les guerres étaient interdites, et si « quelqu'un rencontrait le meurtrier de son père ou de son frère, il faisait semblant de ne pas le remarquer ». En Islam, l'importance de ces mois fut encore accrue, mais en ce qui concerne la guerre il y a des divergences : ce qui semble plus évident c'est que la guerre spéciale contre les associationnistes ou polythéistes (*al-muchrikûn*) étant un droit divin peut être faite en tout temps, et, en outre, qu'un combat est inévitable quand il s'agit de défense.

Quant à l'expression *Ad-Dînu-l-Qayyim* qui qualifie ce statut de l'année et des quatre mois sacrés, voici une des opinions citées par le commentaire d'Al-Khâzin : « C'est le Décret (*al-Hukm*) inaltérable et irremplaçable. Le mot *qayyim* a ici le sens de *dâim,* « permanent », *lâ yazûl,* « qui ne cessera pas ». Or, comme ce décret date du Jour de la création des Cieux et de la Terre, on a donc ici une Loi cosmique, pré-humaine mais que l'homme doit observer lui-même sous les modes qui lui sont particuliers, et qui doit durer autant que le monde. C'est bien le

sens du *Sanâtana Dharma* en tant qu'Ordre universel que nous retrouvons là, du moins dans l'une de ses applications (1).

Quant au contenu du *Dîn Qayyim*, on remarquera que, sous l'aspect primordial en question ici, il apparaît seulement de façon négative : il s'agit de s'abstenir — et plus spécialement pendant les quatre mois sacrés — de tout ce qui pourrait être « injustice » pour les âmes, littéralement « il ne faut pas obscurcir vos âmes » (*fa-lâ laz'limu fi-hinna anfusa-kum*), et il n'est prescrit d'agir spécialement que de façon négative encore : la guerre pour se défendre et pour défendre le droit de l'Unicité d'Allah contre les polythéistes. Ce statut uniquement négatif ici du *Dîn Qayyim* est normal dans les formulations premières de l'ordre cyclique. La perfection naturelle inhérente à l'époque primordiale n'a besoin en principe que d'être défendue, et c'est seulement quand plus tard elle sera « perdue » que la nécessité de la reconquête amènera les prescriptions d'actes positifs. Dans le Paradis terrestre c'est également par une prescription négative et restrictive que commence le cycle législatif : « n'approchez pas de cet Arbre car vous serez d'entre les injustes » (Cor. 7, 19) et il est intéressant de remarquer que dans ce cas encore l'inobservance de la règle devait être cause d' « injustice » ou d' « obscurité » (le terme arabe pour « injustes » est *z'âlimûn*, étymologiquement « obscurcissants »). Cette idée d'« obscurcissement » s'oppose naturelle-

(1) En tant que *Mânava-Dharma* notamment. — Nous ferons remarquer à l'occasion un aspect supplémentaire du *Dîn Qayyim* dans ce point cyclique : le moment où est proclamé le retour à une configuration astrologique pareille à celle des origines est exactement celui où le Sceau des Prophètes législateurs termine la formulation de sa propre Loi (« Aujourd'hui j'ai rendu parfaite votre Religion, j'ai complété Mon bienfait sur vous et il M'a plu que vous ayez l'Islam comme Religion », dit alors Allah dans le texte qui clôture l'ensemble de la révélation coranique (Cor. 5, 5). Mais cette Loi commence à peine alors d'être pratiquée, et sous ce rapport elle ouvre au contraire un cycle traditionnel nouveau ; cette pratique de la Loi est destinée d'ailleurs à « réaliser » la conception proprement mohammadienne de la Vérité universelle, non seulement dans les formes de la vie actuelle, mais encore dans les résultats constitutifs de la « vie future » pour tous les êtres du cycle actuel.

ment à celle de « lumière » propre à la *Fit'rah,* la pure Nature primordiale.

Une autre fois la mention du *Dîn Qayyim* vient dans les paroles que Joseph adresse aux deux compagnons de prison. Après avoir déclaré qu'il suit la Règle (*Millah*) d'Abraham, d'Ish'âq et de Jacob, qui exclut tout associationnisme à Allah, il dit :

« O, les deux compagnons de prison, des seigneurs diviseurs sont-ils préférables, ou bien Allah l'Unique, le Réducteur ?

« Vous n'adorez en dehors de Lui que des « noms » que vous avez vous-mêmes institués comme « Noms », avec lesquels Allah n'a fait descendre aucun pouvoir (opératif) car l'autorité (efficace) n'appartient qu'à Allah. Il a ordonné que vous n'adoriez que Lui : cela est la Religion Immuable (*ad-Dinu-l-Qayyim*), mais la plupart des hommes ne savent pas. » (Cor. 12, 37-40).

Ici donc le *Dîn Qayyim* est défini précisément quant à son contenu : ne rien adorer si ce n'est Lui, Allah, règle essentielle que l'on voit à l'occasion inscrite dans la tradition privilégiée d'Abraham.

Dans deux versets d'une même sourate, la 30e, le *Dîn Qayyim* prend place dans l'injonction divine faite à l'Envoyé Mahommed lui-même :

« Dresse (*aqim*) ton visage pour le Culte (*ad-Dîn*) en mode pur (*hanîfen*) en accord avec la Nature (*Fit'rah*) d'Allah selon laquelle Il a naturé les hommes, (car) il n'y a pas de changement dans la création d'Allah : cela est la Religion Immuable (*ad-Dînu-l-Qayyim*), mais la plupart des hommes ne savent pas ». (Cor. 30, 30).

« Dresse (*aqim*) ton visage pour le Culte Axial (*ad-Dînu-l-Qayyim*) avant que n'arrive le Jour que rien de la part d'Allah n'empêchera. Ce jour-là ils (les bons et les méchants) seront séparés. » (Cor. 30, 43).

Ici le *Dîn Qayyim* est défini en quelque sorte quant à sa méthode qu'on peut qualifier de « directe » : il s'agit d'une attitude essentialisante, car la « face » (*wajh*) d'une chose est son « essence » (*dhât*) impérissable, conformément au verset : « toute chose est

périssante sauf sa face » (Cor. 28, 88) (1). En ce cas, la « face » étant celle d'un contemplant, il s'agit de son essence profonde qui doit être orientée d'une façon immédiate, totale et indéfectible, vers la Vérité pure : c'est ce que veut dire le terme *aqim* = « dresse », qui est d'ailleurs de la même racine que le mot *qayyim*, qualificatif du *Dîn*, et c'est ce que garantira la notion de la *Fit'rah*, que nous retrouvons ainsi dans son contexte intégral où elle apparaît aussi comme « inchangeable création d'Allah ». Celle-ci constitue d'ailleurs le véritable fondement de la position axiale et de la conscience immuable qui caractérisent le *Dîn Qayyim* en tant qu'institution divine et culte spirituel.

Il faut cependant avouer que la notion de la *Fit'rah* est complexe et même ambiguë, telle que la fait apparaître d'ailleurs la syntaxe du verset où elle figure. Comme c'est sur cette notion que repose celle du *Dîn Qayyim* il est utile de citer un texte d'Ibn Arabî qui en souligne ce qu'on peut appeler le côté « divin » :

« Allah est Celui qui manifeste les choses, Il est leur Lumière. La manifestation (*z'uhûr*) des choses manifestées (*maz'âhir*) est Allah. Lui en tant que *Fât'iru-s-Samâwâti wa-l-Ard'* (Le Naturant-séparatif des Cieux et de la Terre) a naturé (*fat'ara*) ceux-ci par Soi : Il est leur *Fit'rah* du (pacte germinal) : « Ne suis-Je pas votre Seigneur ? — Ils répondirent : Si !... » (Cor. 7, 172). Il ne les a naturés que par Lui. C'est également par Lui que les choses se distinguent entre elles, se séparent et se déterminent. Et les choses dans leur apparition divine (*fî z'uhûri-hâ-l-ilâhî*) ne sont rien ! L'existence est Son Existence, les serviteurs sont Ses serviteurs : ceux-ci sont serviteurs quant à leurs entités déterminés (*a'yân*) mais ils sont Dieu (*al-Haqq*) quant à leur existence (*wujûd*). (2).

(1) Ces paroles coraniques peuvent se traduire aussi par : « toute chose est périssante sauf Sa Face », c'est-à-dire la Face ou l'Essence d'Allah, et cette double application des termes en question apparaîtra comme une conséquence logique de l'idée d'unicité essentielle de toutes choses.

(2) *Futûhât*, ch. 73, q. 43.

De son côté, Abdu-r-Razzâq Al-Qâchânî, en commentant, dans son *Tafsîr,* le verset qui nous a arrêté, dit :

« *Fit'rata-llâhi,* veut dire : Attachez-vous à la disposition divine *(al-hâlatu-l-ilâhiyyah)* selon laquelle fut naturée la réalité humaine comme clarté et pureté de toute éternité ! Cette « disposition » est le *Dîn Qayyim,* de toute éternité et pour toute éternité ; inaltérable et immuable il ne se détache jamais de la clarté originelle et de la pureté du *Tawhîd* naturel primordial. Cette Nature Primordiale *(al-Fit'ratu-l-Ulà)* ne provient que de l'Emanation Sanctissime *(al-Faïd'u-l-Aqdas)* qui est la Source de l'Essence ou l'Essence même *(Aïnu--dh-Dhât).* Celui qui reste appuyé sur cette base ne peut être détourné de l'Identité essentielle *(at-Tawhîd)* ni voilé à l'encontre de la Vérité » (1).

Enfin, dans le contexte du même verset, nous voyons apparaître aussi la notion de la *Hanîfiyyah* qu'on rattache généralement à la *Fit'rah,* point auquel nous ne pouvons nous arrêter cette fois non plus (2).

En même temps, en trouvant ici conjoints la *Fit'rah* et le *Dîn Qayyim* nous vérifions la parfaite coïncidence des notions de « Tradition primordiale » et de *Lex perennis* par lesquelles Guénon avait interprété le *Sanâtana Dharma.* Cependant, on se rend compte que la notion du *Dînu-l-Fit'rah* est incluse dans celle d'*Ad-Dînu-l-Qayyim* car cette dernière, comme nous venons de le constater, comporte dans le Coran l'idée de primordialité. C'est cette dernière notion islamique qui correspond donc plus exactement à celle du *Sanâtana Dharma* hindou.

(1) Ce que dit Al-Qâchânî permet de comprendre que la « *Fit'rah* d'Allah selon laquelle ont été naturés les hommes » est au fond la même chose que la vie des choses dans le Verbe par lequel tout a été fait, « vie qui était la lumière des hommes » (*Cf.* Evangile de St. Jean, ch 1, 3-4, lu à la façon ancienne : *Quod factum est in ipso vita erat, et vita illa erat lux hominum*). Cet aspect est cosmologiquement « antérieur » à celui relevé précédemment et rapproché d'un autre passage (1, 9) du même prologue de l'Evangile de St. Jean.

(2) Nous laissons également de côté certaines formes particularisées de *Ad-Dînu-l-Qayyim* avec l'article, comme le *Dîn Qiyam* ou, variante, *Dîn Qayyim* sans l'article (Cor. *6*, 161) et *Dînu-l-Qayyimah* (Cor. *98*, 5).

Il est significatif de remarquer en outre, qu'il y a entre ces deux expressions qui se correspondent dans les deux formes traditionnelles un certain complémentarisme qui ne fait que corroborer les autres constatations que nous avons inscrites jusqu'ici sous la même rubrique. Tout en désignant toutes les deux la Tradition primordiale dans sa perpétuité, chacune de ces expressions en souligne une modalité qui concerne plus particulièrement la tradition respective : l'Hindouisme qui est la continuation extérieure ininterrompue de la Tradition primordiale à travers de simples modifications de forme, selon les époques et les situations géographiques, en énonce l'idée de perennité ; l'Islam qui est révélation à nouveau après une époque de « cessation des envoyés » (cf. Cor. 5, 19) met l'accent sur l'idée d'axialité. Un complémentarisme de l'horizontalité et de la verticalité se présente tout naturellement à l'esprit, mais il n'est réellement significatif que de la façon suivante : du côté hindou on a la conscience d'une sorte de continuité substantielle de la Vérité elle-même liée à la subtance humaine qui la véhicule de temps immémorial ; de l'autre on a la conception d'une incidence élective suprême à la fin des temps, qu'illustre assez bien la parole du Prophète parlant de lui-même : « J'ai été le premier dans l'ordre de la Création (1) et je suis le dernier dans l'ordre de la mission. »

(A suivre).

Michel VÂLSAN.

---

(1) Cf. Les hadits : « La première chose qu'Allah créa fut mon Esprit... » « J'étais prophète alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile ».

LES LIVRES

RENÉ GUÉNON, *Etudes sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage,* tome II (Editions Traditionnelles), 1964.

Ce tome II contient les articles écrits entre 1945 et 1950, date de la mort de leur auteur. Ils traitent plus particulièrement de sujets corporatifs, puisqu'il s'agit par exemple de la préséance entre maçons et charpentiers, des hauts grades maçonniques, de l'initiation féminine, de la parole perdue et du sens original des symboles de métier.

Après un copieux recueil de comptes rendu de livres et d'articles de revues, les mêmes revues que celles qui ont été recensées au tome 1er, la seconde moitié de ce volume est composée de documents très mal connus de la plupart des lecteurs, articles parus avant 1914 dans les revues « La Gnose » et « La France Anti-Maçonnique ». Certains articles de la « Gnose » ont été, il est vrai, reproduits déjà dans les « Etudes Traditionnelles ». Comme nos lecteurs le savent la « Gnose » est une revue qui a été dirigée pendant deux années (1910-1912) par René Guénon lui-même, qui a signé ses articles du nom de Palingénius, ce qui devait, nous en avons la preuve, fort intriguer ses amis et correspondants. On y lit des études sur la Gnose et la Maçonnerie, l'orthodoxie maçonnique, les hauts grades et le Grand Architecte de l'Univers.

Ayant eu l'occasion de correspondre par six lettres avec le directeur de la « France-Antimaçonnique » à propos d'un article le concernant, le directeur de cette revue M. Clairin de la Rive demanda à René Guénon d'y collaborer ce qu'il accepta. C'est ainsi que de 1911 à 1914, date où la revue fut arrêtée par la guerre, René Guénon signa du pseudonyme « Le Sphinx » un grand nombre d'articles dont le volume dont il est question ici ne reproduit que les trois principaux, d'intérêt général et afférents à la Maçonnerie. Les vingt autres se rattachent à des polémiques trop personnelles pour être publiées utilement ou traitent de questions différentes. On y peut lire par exemple la première version de l'*Esotérisme de Dante*, des études sur le Régime Ecossais rectifié, sur le Bergsonisme, sur les sociétés initiatiques de l'Inde et des listes de sociétés secrètes américaines.

C'est René Guénon lui-même qui nous avait signalé ces articles en 1931 et nous avait facilité leur lecture, car la collection de la revue « la France Anti-maçonnique » de la Bibliothèque Nationale est fort déficiente. Nous en

avions fait faire des copies qui ont servi à la présente publication.

On y constatera, malgré les opinions contraires, la merveilleuse constance de René Guénon depuis son premier article sur le Démiurge, position qui malgré quelques rectifications mineures s'est maintenue telle jusqu'à sa mort. Aucun de ses fidèles ne pourra se dispenser de posséder cet ultime recueil du grand défenseur de la Tradition.

LUC BENOIST.

HENRY CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, tome Ier, des origines à la mort d'Averroës (Gallimard), 1964.

Ce premier volume sera pour beaucoup une révélation. Il est l'œuvre d'un universitaire qui, chose rare, ose parler d'ésotérisme et de spiritualité. En fait, il s'impose comme un maître des études iraniennes, en tant que directeur de la précieuse « Bibliothèque Iranienne », riche aujourd'hui de huit volumes. « Il est déplorable, a-t-il écrit, que la philosophie islamique ait été si longtemps absente de nos histoires générales de la philosophie », et il s'attache à combler cette lacune.

Comme dans la civilisation islamique la philosophie n'avait jamais été, avant notre époque, indépendante de la religion, ce livre intéressera au plus haut point nos lecteurs curieux d'une tradition longtemps négligée. Tandis que les manuels scolaires se bornent à énumérer les penseurs arabes hellénisants comme Avicenne, Ghazali ou Averroës, M. Corbin n'omet aucun courant issu de la parole du Prophète et notamment celui auquel va surtout sa sympathie et sa compétence, le chiisme iranien. L'Iran a toujours été ouvert à tous les courants de la spiritualité, soufflant d'est en ouest ou inversement. Après que Justinien eut fermé les écoles d'Athènes les sept derniers philosophes platoniciens trouvèrent refuge dans un Iran où le platonisme devait fleurir grâce aux Nestoriens, à la cour des Sassanides. Le centre de Balkh surtout vit au VIIIe siècle une extraordinaire conjonction de cultures grecques, bouddhique, zoroastrienne, manichéenne, nestorienne et bien entendu islamique.

Ce premier volume commence par une étude du shî'isme (comme l'écrit M. Corbin), religion officielle de l'Iran depuis cinq siècles. Il se divise en shî'isme « duodécimain », c'est-à-dire issu des douze premiers Imâms et en shî'isme « ismaélien », issu d'Ismaël, fils du VIe Imâm. Ce dernier courant se divise lui-même en ismaélisme oriental, qui eut jadis pour centre la forteresse d'Alamût, célèbre par ses Assassins (que dirige aujourd'hui l'Agha-Khan) et l'ismaélisme occidental qui continue la foi des Fatimites d'Egypte.

Suivant M. Corbin l'esprit du shî'isme iranien se rattache à la notion de « prophétisme permanent », assez vague en elle-même il nous semble, et qui doit être éclairée,

comme d'ailleurs l'auteur le fait, par l'existence de trois fonctions sacrées en l'Islam, celle de *walî*, de *nabî* et de *rasûl*, fonctions qui se retrouvent, bien entendu, dans les doctrines du Soufisme et notamment dans celles d'Ibn Arabî. L'état de *walî* correspond à la voix spirituelle la plus authentique qui consacre le prophète en tant que tel et qui constitue l'état d'Identité Suprême, ce que ne dit pas M. Corbin. Le *nabî* c'est le prophète enseignant, un *walî* chargé de formuler des lois. Le *rasûl*, qui possède les qualités de *walî* et de *nabî*, a pour fonction de « transmettre » la prophétie avec tout ce qu'elle comporte.

Les fonctions de *nabî* ayant été closes avec le Sceau des Prophètes, Mohammed, le dernier *rasûl* à venir, le Messie, ne formulera pas de lois nouvelles, mais il appliquera dans sa vérité la loi ancienne et sera le Sceau de la Gnose.

Après le shî'isme M. Corbin analyse l'ismaélisme en ses divers aspects, puis le *kalam* sunnite, l'hermétisme et l'alchimie. A ce sujet il attache avec raison une grande importance à la *Science de la Balance*, qui est en quelque sorte une contemplation des idées-nombres, un sens spirituel de l'équilibre et de la mesure correspondant à la descente des lettres comme éléments de la création, science qui unit et domine la logique des idées, des nombres et des mots.

L'auteur passe ensuite à l'étude des philosophes hellénisants, avec Al Farabî, Avicenne et Ghazalî. Enfin il aborde le soufisme qui propose de difficiles problèmes à la position idéologique qu'il a prise. Il reconnaît que la plupart des soufis se trouvent dans le monde sunnite arabe, mais il constate aussi qu'il existe à leur encontre une certaine réserve chez les shî'ites qui leur reprochent leur organisation quasi monastique et l'autorité de leur sheikh. Cette dernière n'est difficile à accepter qu'au point de vue « imâmite » puisque les sunnites ne se réclament pas de l'Imâm caché, mais qu'ils ont leur propre fondement spirituel. M. Corbin reconnaît d'ailleurs que le shî'isme compte lui aussi des formes initiatiques organisées extérieurement, et, d'autre part, il a tort de croire que certaines formes d'initiation, non liées à des organisations visibles, n'existent qu'en Islam shî'ite. Il s'agit d'un fait très général et l'histoire du monde sunnite abonde en exemples de ce genre.

Enfin il termine son livre par l'étude de deux courants importants la philosophie de la lumière avec l'œuvre de Sohrawardî, réminiscence du zoroastrisme, et le centre spirituel du califat de Cordoue qui est à la fois à l'origine de la poésie initiatique provençale et de la plus haute spiritualité, celle d'Ibn Arabî.

Parmi les thèmes fondamentaux qui s'entrecroisent et manifestent la pensée conductrice de son auteur, il y a le fait qu'en pays d'Islam il n'existe ni clergé ni magistère dogmatique, ni autorité pontificale qui risqueraient

de faire échec à l'inspiration prophétique permanente, au « montanisme », pourrait-on dire, inhérent à toute spiritualité véritable, tout au moins dans son premier essor. Et peut-être est-il facile à cet égard de confondre ce qui est création nouvelle ou simple commentaire herméneutique.

Ainsi usant des termes du shî'isme et d'analogies chrétiennes qui ont néanmoins des correspondances plus adéquates dans le sunnisme, M. Corbin voit s'ouvrir un nouveau cycle de gnose avec l'Imâm Ali, héritier du Prophète comme saint Jean l'a été du Christ. Il en découle selon lui un courant de « philosophie prophétique », ce qui est une notion particulière à l'auteur, courant qui ne se laisse limiter ni par un passé historique, ni par la lettre du message, ni par l'horizon de la logique, mais qui reste en instance d'une manifestation plénière du sens profond du message, attitude qui s'exprime dans ce symbolisme particulièrement personnalisant par l'attente de l'« Imâm caché ».

Enfin ce livre si attachant par son point de vue spirituel me semble criticable d'une autre façon, puisqu'il paraît établir une différence entre soufisme sunnite et ésotérisme chiite, ce qui constitue une méconnaissance totale d'un ésotérisme essentiel. M. Corbin soutient que le shî'isme est l'ésotérisme de l'Islam. Or le shî'isme possède une forme *exotérique comme le sunnisme*. Il n'y a pas d'ésotérisme sans corollaire extérieur, pas de souffle sans support, pas de sens sans expression. L'« angélisme » séduisant de ce livre ne peut conduire qu'à une réalisation très aléatoire de la vérité.

LUC BENOIT.

Aux Sources du Japon : le Shintô, par Jean Herbert (Paris, Albin-Michel, 1964).

L'ouvrage de M. Jean Herbert est une aride accumulation de matériaux, collectés à des sources difficilement contestables. Le postulat bien connu des « spiritualités vivantes » n'a pas, dans le cas du Shintô, les inconvénients qu'on peut lui découvrir ailleurs. Car peu de traditions donnent pareillement l'impression, dans les notions doctrinales comme dans les formes cultuelles, d'échapper à l'agression du temps. Le caractère subversif des « réformes Meiji » — d'ailleurs instables et confuses — ne l'ont pas altéré au fond, non plus que les monstrueuses ordonnances de 1945 — inefficaces de par leur outrance même; les tendances « sociales » d'une partie du clergé actuel ne semblent pas irrémédiables. On notera, certes, avec un peu plus d'inquiétude, l'oubli de la valeur de certains symboles, l'atténuation du rôle des *kami* primordiaux, qui paraît être un véritable écrêtement de la pyramide cosmologique dont ils sont les expressions majeures. Rien n'est toutefois aussi sommaire : une telle discrétion peut n'être pas négligence, mais transfert opportun de l'accent sur

un autre aspect de la mythologie; l'inintelligibilité partielle du symbolisme touche à l'un des aspects essentiels du Shintô : son anti-intellectualisme foncier : *ni* dialectique, ni dogmatisme, ni concepts, ni catégories; l'expression symbolique naturellement concrètement perçue, n'a pas besoin d'interprétation didactique. Le Shintô n'a éprouvé que tardivement la nécessité de se nommer et de se définir, non comme tel, mais par rapport au Bouddhisme. Il ne s'est mêlé de « théologie » qu'à partir du XVIII[e] siècle. A fortiori n'a-t-il jamais ressenti comme nécessaire une explicitation du langage mythologique ou rituel, en face de quoi l'insistante curiosité de l'Occidental doit lui apparaître comme une bizarrerie malsaine. Qu'il en résulte, en contrepartie, un certain obscurcissement de ce langage — au moins dans les détails — ne saurait nous surprendre et n'en altère d'ailleurs pas la valeur intrinsèque.

Cette conception du symbolisme relève d'une attitude générale sur laquelle on ne saurait trop insister en parlant du Shintô : il s'agit de la spontanéité naturelle qui s'apparente, au moins analogiquement, à la « mentalité » primordiale. Le Shintô, c'est d'abord l'intuition constante d'une continuité, d'une identité de nature entre le monde des hommes et le monde des Dieux, entre la manifestation et son Principe, entre le sujet et son image reflétée dans le miroir. Il en résulte une exigence spontanée de la « pureté du cœur » qui n'a nul besoin de codification : ainsi s'explique la haute moralité d'une tradition sans morale exprimée ; l'inégalable perfection d'un art sans canons esthétiques et sans images. L'apparition, dans un rituel complexe, d'éléments chamaniques, ne laisse guère de doutes sur l'origine « hyperboréenne » de ce dont nous avons probablement ici la survivance la plus pure. D'autre part, l'évidente parenté de certains cultes populaires du sud-est de l'Asie avec les aspects élémentaires du Shintô ne peut manquer de les faire apparaître comme les ruines d'une sorte de shintoïsme décapité.

M. Herbert donne d'importants détails sur les exercices spirituels pratiqués dans le Shintô, dont il est certain qu'ils doivent beaucoup à leurs homologues bouddhiques. S'il est, en général, difficile de déterminer exactement la mesure des influences venues du continent, de celles aussi venues des mers du sud, il est néanmoins peu de peuples qui apparaissent aussi nettement comme ayant été modelés en une communauté traditionnelle cohérente, équilibrée, rassemblée autour d'un « centre » privilégié de la manifestation divine. Et c'est sa chance dans les fébriles agitations du siècle.

S'il a peut-être voulu trop dire en trop peu de place, dans le souci de ne négliger aucune opinion fragmentaire, M. Jean Herbert nous donne sur ces différents thèmes, une somme d'informations inégalée en langue française, avec une faculté d'accueil et d'adaptation parfaitement estimable.

Pierre GRISON.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5[e]) — 4-1965